

إشكالية الخطأ والصواب وأثارها الفكرية والروحية في مدرسة القيروان الفقهية (من ق3 إلى ق5 هـ)

أ.د عزوز الشوالي

إشكالية البحث :

كيف نجمع بين الخطأ والصواب في إشكالية توحى بالتجانس والحال أنهما متضادان ؟

وإذا كان التسليم بإشكالية الخطأ ممكناً فهل الثقافة الإسلامية تنتظمها ثنائية الخطأ والصواب كما يوحي الإطار الناظم لهذا المشروع النقدي ؟
وكيف أثرت إشكالية الخطأ والتخطيء في الجهود العلمية لفقهاء القيروان وفي حياتهم الفكرية والعقدية والسياسية من القرن الثالث إلى القرن الخامس الهجري ؟

تحرير المفاهيم :

سنحاول تقريب مفهوم الخطأ والصواب ضمن معنيين رئيسيين هما:
المعطى اللساني، والمعطى الابدستيمولوجي دون فصل بينهما في المستوى الإجرائي. والمعطى اللساني سنقسمه إلى مدخلين. مدخل معجمي، ومدخل نصّي.

المعطى اللساني : المدخل المعجمي :

عرّف أصحاب المعاجم الخطأ بأنه ضد الصواب¹. وقال ابن فارس : هو مجاوزة حدّ الصواب².

1- * إسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح: مادة خطأ : دار العلم للملايين، بيروت، 1407 هـ/ 1987 م
الفيروز أبادي : القاموس المحيط، المطبعة الأميرية، مصر، 1301 هـ

* ابن منظور : لسان العرب : دار المعارف، القاهرة (دب)، 1192/2، 1193 .

2- أحمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة مادة: مادة دار الفكر، بيروت، 1399 هـ/ 1979 م

فالخطأ والصواب بهذا المعنى هما عبارة عن معادلة معيارية تقوم على التضاد والمجازة، وهنا تتجلى ملاحظتان :

الملاحظة الأولى : جمع معيار القياس الدال على التضاد والمجازة بين الخطأ والصواب في مقاربة ضمنية واحدة تقوم على فهم الفروق وتوظيفها في حدّ أحد الطرفين بالآخر. وعلى مقتضى ذلك جرت مختلف المعاجم.

الملاحظة الثانية : هذه المعادلة قرّبت المفهوم لكنها لم تصدر عن دلالة الجذور اللغوية للفظين المذكورين.

أما المستوى الثاني لدلالة المفهوم، فهو عبارة عن توسّع في الاستعمال اللغوي يصدر أساسا عن اشتغال منظومة الاشتقاق اللغوي في اللسان العربي ومن أهم استعمالاته في ذلك عبارة التخطيء، من خطّاه تخطئة وتخطيئا إذا قال له أخطأت³. وينعرج هذا المفهوم باتجاه إضفاء هنة الخطأ على الإنتاج الأدبي والمادي للإنسان إمّا لطمس قيمة أو لإهدار الجدوى منه، وذلك من جهة المعنى اللغوي المتعلق بالقول خاصة، أما من جهة تطبيقه تطبيقا عمليا على معاني العلوم أو تطبيقا جزائيا على الأفعال والسلوك أو توظيفه في غاية ما أو تكريسه لاستيفاء جزائي يُراد. فهو في هذا المقام عبارة عن (أداة أيديولوجية) يكون لتوظيفها تأثير خطير، وتترتب عنها آثار كارثية شاملة تكون رهية ومدمرة في أغلب الأحيان.

المعطى اللساني : المدخل النصّي : كيف تجلّى مفهوم الخطأ في النصوص التي اشتغلت بمدلوله ضمن حقولها الدلالية. هذا تقريب سنتناوله خاصة فيما يمكن أن نطلق عليه (قيمة تطور المعنى) وسنكتفي بأربعة أجناس من النصوص هي : نص التعريفات في علم المنطق ثم نص الشعر العربي ونص من الأمثال العربية ثم نص القرآن الكريم :

استخدام الشعر الجاهلي للفظ الخطأ :

قال أوفى بن مطر المازني⁴ :

ألا أبلغاً خلّتي جابرا بأنّ خليلك لم يُقتل

نَخَطَاتِ النَّبْلِ أَحْشَاءُهُ وأخّر يومي فلم يُعجل⁵

3- الفيروز ابادي : القاموس المحيط : 13/1

4- شاعر جاهلي معروف بالفصاحة والعدو.

5- ابن منظور (م، ن) 2/ 1193

الخطأ في هذا الإجراء اللساني يساوي المعنى المعجمي الذي ذكره صاحب اللسان. أخطأ الراعي الغرض لم يصبه⁶.

استخدام نص التعريفات في علم المنطق للفظ الخطأ :

حدّ علم المنطق منذ ظهوره على يد أرسطو في الفكر اليوناني بأنه : العلم الذي يؤسس القواعد العامة للتفكير الصحيح، والأداة التي يستعين بها الإنسان على العصمة من الخطأ⁷. ففي حدّ المنطق إذن اجتمع الخطأ والصواب بمعادلة القياس المضاد⁸، وتقريب المفهوم بناء على علم الفروق.

ملاحظة : قد يتبادر إلى الذهن أن أصحاب المعاجم حدّوا الخطأ اعتماداً على تعريف علماء المنطق. هذا الاحتمال ممكن ولكن لا بد من الإشارة إلى ظهور نفس تلك المعادلة في النص المتلي في اللغة العربية.

استخدام الأمثال العربية للفظ الخطأ :

جاء في المثل قولهم : مع الخواطي سَهْمٌ صَائِبٌ يُضْرَبُ، للذي يكثر الخطأ ويأتي بالصواب أحياناً⁹.

ودلالة الخطأ في هذا السياق تضمين لما كان يدور على ألسنة المناطقة والشعراء أيضاً.

ملاحظة : هناك تساوي قيمة المفهوم بين نص الشعر ونص التعريفات في المنطق ونص المثل، والمعاجم اللغوية عالية على هذا التقريب.

استخدام النص القرآني للفظ الخطأ :

استخدم القرآن الكريم عبارة الخطأ في مستويات دلالية متفاوتة . وهذا التقريب الدلالي للخطأ من خلال نص القرآن ليس تفسيراً للنص ولكنه رصد لما يعرف بقيمة تطور المعنى في اشتغال النص بهذا اللفظ، وهو على ثلاثة مستويات :

6- ابن منظور (م، ن) م لسان العرب مادة خطأ

7- علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني: التعريفات: مادة المنطق : ص 176، طبعة معهد الثقافة والدراسات الشرقية، جامعة طوكيو اليابان (د،ت) وشرح الشمسية للقطب الرازي، طبعة معهد الثقافة والدراسات الشرقية، جامعة طوكيو اليابان (د،ت) ص 16، والمنطق للشيخ محمد رضا المظفر، دار المعارف للطبوعات، بيروت 1410هـ/1990م، ص 12.

8- ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو، دار الفكر اللبناني، بيروت (د،ت) المجلد الأول: ص 48.

9- الزبيدي : تاج العروس: 214/1. ابن منظور: (م، ن) 1194/2.

المستوى الأول : قال تعالى : "وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ ..." (سورة الأحزاب الآية 5) الخطأ هنا تجلّى في صورة معنوية صورها القرآن. وهي تظاهر الأزواج من أزواجهم، وجعل بعض الناس أدياءهم أبناءهم. فهذا الخطأ اقتضى النهي ولم يترتب عنه جناح. وهومن الأخطاء التي غابت صورتها الحسية وحضرت أثارها المعنوية. لذلك يمكن أن نطلق عليه "الخطأ الاستدلالي". لأنه يدرك بالاستدلال العقلي. وهو تجاوز حد الصواب بغير عمد ولا جناح.

المستوى الثاني: ويتجلّى في قوله جلّ ذكره «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ ...» (سورة النساء، الآية 92).

هذا الخطأ حضرت صورته الحسية وآثاره المادية والمعنوية معا، ولكن حدوثه تحقق خارج إرادة المخطئ. فهو خطأ (محسوس) ولذلك يعتبر خطأ شهوديا، لأنه يدرك بالمشاهدة، وترتب عنه جناح، وتعلق به حكم للاستيفاء. وهو الغلط بمعناه المعياري.

وهناك تناط إشكالية الصواب بالمعيار لا تناط بالأفكار. فمفهوم الخطأ يتنزل ضمن أدوات التقويم المعياري، مثل الحسن والقبح والفضيلة والرديلة، وهي مفاهيم نسبية ومعيارية. ومعيار كل شيء ومقياسه هو الذي يعرف به الشيء معرفة مزيلة للبس والإبهام¹⁰.

ملاحظة : هنا فصل القرآن بين الخطأ والصواب حيث ذكر الخطأ واستغنى عن ذكر الصواب فخرج المفهوم من معادلة التضاد إلى دلالة الأفراد وبناء عليه تأول أصحاب المعاجم الخطأ بمعنى الغلط¹¹.

المستوى الثالث : ويتجلّى في قوله تعالى: "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَسْبِيَ إِمْلَاقُ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا" (سورة الإسراء : الآية 31). وفي قوله جلّ ذكره "قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ" (سورة يوسف : الآية 97). ارتبط الخطأ في هذا المعنى بالقصد والعمد فحصل تفاعل بين الخطأ والمخطئ وهذا النوع من الخطأ يمكن أن نطلق عليه الخطأ التفاعلي. وهنا أضاف القرآن للخطأ معنى دلاليا لم يكن معروفا من قبل وهو معنى اقتراف الذنب وارتكاب الإثم¹². وبهذا المفهوم تجاوز القرآن الشعر والأمثال والألفاظ المعرفة في المعاجم. وفصل فصلا منهجيا ودلاليا بين الخطأ والصواب في اللسان العربي.

10- عبد الله مصطفى، علم اصول القانون، الطبعة الاولى بيروت. 1995م، ص47.

11- ابن منظور : (م، ن)، باب الخاء 2/ 1193/1192 . الفيروز أبادي : (م، ن) 13/1، 14

12- ابن منظور : (م، ن) 2/ 1193/1192 .

النتيجة : نستنتج مما تقدّم أنّ الصواب ليس إشكالية في المنطق ولا في الشعر ولا في القرآن ولا في الثقافة. وتنزيله في هذا الإطار في منزلة الخطأ هو سوء فهم للمعادلة المنطقية التي تجلّى فيها وربطه بالخطأ في تنزيل تلك الإشكالية على الثقافة الإسلامية هومن باب الأخذ بمعادلة التضاد في ضبط مفهوم المصطلحين مع إهمال مبدأين أساسيين هما مبدأ استحالة الجمع بين الأضداد في القياس المنطقي، وإهمال مقياس الفروق في إجراء المتضادين في سياق واحد على الثقافة الإسلامية.

التجليات التاريخية والفكرية لإشكالية الخطأ في مدرسة القيروان الفقهية (حقيقتها ومداراتها الإجرائية)

تجلت إشكالية الخطأ في مدرسة القيروان الفقهية (من ق3 إلى ق5هـ) من خلال العديد من النوازل التي نزلت بأهلها، وتنازعت الأطراف الفاعلة في خضمها حول المفاهيم والدلالات العلمية التي انتظمتها، وكذلك حول التطبيقات العملية الموظفة لاستيفاء الاستحقاقات الجزائية المترتبة عنها. وفيما يلي تقريب مختزل لأهم تجلياتها منصّدة في مجموعة من المظاهر والمواقف المتنوعة :

المظهر الأول : الخطأ الاستدلالي آلية لنقد الفهم والعمل في سياق مثالة التحقيق العلمي

الموقف الأول : نقد الفهم في مجال الفكر والعقيدة

انقدحت هذه الإشكالية بين المتفقين في المذهب والنحلة كما بين المختلفين فيهما.

لذلك تنازعت في ضوئها طائفة فقهاء المالكية بين بعضهم بعضا، حول قضايا العقيدة والإيمان. كما تنازعت بمقتضاها طائفة أخرى من فقهاء الحنفية بين بعضهم بعضا أيضا حول فقه القضاء وشروط ولايته.

أمّا في طائفة المالكية فقد تجلّت تلك الإشكالية بين قطبين من أقطاب تلك المدرسة بالقيروان وهما الفقيه المالكي محمد بن إبراهيم بن عبدوس¹³ والفقيه المالكي محمد بن سحنون بن سعيد¹⁴. وكان ذلك حول قضية الشكوكية المتعلقة بالاعتقاد في حقيقة الإيمان ومآله عند الله عزّ وجلّ.

13- القاضي عياض : ترتيب المدارك، وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية الرباط، 1403هـ : 105/3، الدباغ عبد الرحمن بن محمد الأنصاري : معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، دار الكتب العلمية، بيروت : الطبعة الأولى 2005م : 124/2.

14- القاضي عياض : (م، ن) : 105/3، الدباغ : (م، ن) : 124/2.

دخلت إشكالية الشكوكية مع محمد بن حكيمون الربيعي الزيات القيرواني الذي رحل إلى الشرق في طلب العلم، فلما رجع إلى القيروان، جاء بمسألة الإيمان هذه، فألقاها إلى علماء القيروان، فطحن في راحها الموافق والمخالف بسائق الخطأ حتى كادت تكون فتنة بالقيروان في عهد محمد بن سحنون¹⁵.

استدل ابن عبدوس ومن معه بقوله : أنا مؤمن عند الله إن شاء الله، لأنه لا يعلم ما يُختم له به، فخطأه محمد بن سحنون وطائفة من أصحابه وقالوا "المسلم لا يقول : أنا مؤمن إن شاء الله، لأنه متحقق أنه مؤمن فلا يقول كلمة تنبئ عن الشك في إيمانه".

فاحتدم الخلاف بين ابن عبدوس وأصحابه من جهة، وابن سحنون وأصحابه من جهة أخرى، ورمى كل فريق الفريق الآخر بما لا يليق بهما، وكان أصحاب ابن سحنون يدعون ابن عبدوس وأصحابه الشكوكية وتلقفت العامة بالقيروان هذا الخلاف على غير فهم، وربما اجتروا على ابن عبدوس وأصحابه اجتراء كبيرا. والمسألة قد كثر الخوض فيها، وكلام الأئمة عليها كثير، والحقيقة فيها أنه خلاف في ألفاظ لا حقيقة. فمن التفت إلى مغيب الحال والخاتمة وما سبق به القدر، قال بالاستثناء. ومن التفت إلى حال نفسه وصحة معتقده في وقته لم يقل به. وقد استمرت هذه الإشكالية ما يربو عن قرنين من الزمن، فجرى فيها بين ابن التبان وابن أبي زيد والممسي وأبي ميسرة والدراوردي، وغيرهم في عهدهم مناكفات بلغت حدّ المهاجرة بينهم، حتى أجاب ابن أبي زيد القيرواني عن ذلك بقوله : إن كانت سريرتك مثل علانيتك فأنت مؤمن عند الله. وإن كان شكاً فهو شك في الإيمان. وزاد الدراوردي وختم لك بذلك، وأما ابن التبان وغيره، فأطلقوا القول بأنه مؤمن. والذي حققه ابن أبي زيد وعباض أن الخلاف لفظي : فإن كان يقول : إن شاء الله، وسريره في الإيمان مثل علانيته فلا بأس بذلك. وإن لم تكن كذلك فهو شك. وقال المحققون : إن الخلاف بين الأشعري والماتريدي في هذه المسألة من قبيل الخلاف اللفظي، وذلك ما ذكره تاج الدين السبكي في (منظومته النونية)، وتبعه تلميذه نور الدين الشيرازي في (شرحه)¹⁶.

وذكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أن منشأ شبهة الشكوكية يعود إلى اختلاف أهل التأويل في المقصود من قوله جلّ ذكره : "قَالَ الْمَلَأَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْلَنَعُوذُنْ فِي مَلِئَتِنَا قَالَ

15- القاضي عياض : (م، ن) : 273/6

16- القاضي عياض : (م، ن) : 399/4

أُولَئِكَ كَانُوا فِي أَعْيُنِنَا (88) قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنَّ عُنْدَنَا فِي مِيتِكُمْ بِعْدَ إِذْ نَجَّيْنَا اللَّهَ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبُّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ (الأعراف (88/89)).

وقوله : (إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا) تأدب مع الله وتفويض أمره وأمر المؤمنين إليه، أي : إلا أن يقدر الله لنا العود في ملئكم فإنه لا يسأل عما يفعل، فأما عود المؤمنين إلى الكفر فممكن في العقل حصوله وليس في الشرع استحالة، والارتداد وقع في طوائف من أمم. وأما ارتداد شعيب بعد النبوة فهو مستحيل شرعاً لعصمة الله للأنبياء، فلو شاء الله سلب العصمة عن أحد منهم لم يترتب عليه محال عقلاً، ولكنه غير ممكن شرعاً، وقد علمت أنفاً عصمة الأنبياء من الشرك قبل النبوة فعصمتهم منه بعد النبوة أولى، قال تعالى : "لَنْ أَشْرَكَ بِمَنْ لِيَحْبُطُنْ عَمَلَكُمْ" (الزمر : 65) على أحد التأويلين.

وفي قول شعيب : (إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا) تقييد عدم العود إلى الكفر بمشيئة الله، وهو يستلزم تقييد الدوام على الإيمان بمشيئة الله، لأن عدم العود إلى الكفر مساوٍ للثبات على الإيمان، وهو تقييد مقصود منه التأدب وتفويض العلم بالمستقبل إلى الله تعالى¹⁷.

الموقف الثاني : نقد الفهم في فقه القضاء : وقد طرحت هذه الإشكالية العلمية بين بعض فقهاء الحنفية وتفاقت تبعاتها حتى بلغت الإمام مالكا بالمدينة المنورة، فأفتى مالك بشأنها بين فقيهي المذهب الحنفي بالقيروان عبد الله بن غانم، وعبد الله بن فروخ.

كان عبد الله بن غانم فقيها بارعا وعالما ملما بالأصول والفروع وكان على مذهب أبي حنيفة، ومن أعلام الفقهاء المعهودين في مدرسة القيروان الفقهية تولى القضاء بالقيروان سنة 171هـ¹⁸ وبقي فيه مدة تزيد عن عشرين سنة، ولما ولي القضاء اختلف مع عبد الله بن فروخ¹⁹ وكان معاصرا له، كان هو الآخر من أكبر فقهاء المذهب الحنفي بالقيروان خلال القرن الثاني للهجرة بل كان الفقيه المؤسس

17- محمد الطاهر ابن عاشور : التحرير والتنوير، طبعة الدار التونسية للنشر، تونس 1984م : 10/9.

18- النباهي أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن المالقي الأندلسي : تاريخ قضاة الأندلس (المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة : الخامسة 1403 هـ 1983 م : 15.

19- القاضي عياض : (م، س) : 102/3.

لمذهب أبي حنيفة في مدرسة القيروان الفقهية²⁰ اختلفا في الرجل يوليه أمير غير عادل القضاء، فأجاز ابن غانم ولايته، وأبأها ابن فروخ، وكتبنا بذلك إلى مالك. فلما قرأ مالك الكتاب قال للرسول ولي ابن غانم القضاء ؟ قال نعم. قال مالك : إنا لله وإنا إليه راجعون، أفلا هرب. أفلا فرّ حتى تقطع يداه. أصاب الفارسي وأخطأ الذي يزعم أنه عربي²¹.

الموقف الثالث : نقد الفهم في فقه الفتوى

طرحت هذه الإشكالية في مدرسة القيروان الفقهية في مجال الفقه والفتوى، وتميّز شخصها بالعلم والوجاهة، وكان من بينهم القاضي أسد بن الفرات والقاضي أبو محرز. وكان أبو محرز قاضياً على القيروان، وولى إبراهيم بن الأغلب أسد بن الفرات على رأس المؤسسة القضائية مع أبي محرز فكانا يقضيان معاً. ولم يعلم قبلهما قاضيان في مصر واحد ووقت واحد وذلك سنة 204 للهجرة²².

احتدمت الإشكالية في سياق المداولة حول المسائل العلمية والنوازل الفقهية، في منوال غلبت عليه المنافسة العلمية لانتقاص الخصم بحجة الخطأ وتوظيف الصواب لنيل الرئاسة العلمية واستحقاقاتها المادية والأدبية بحجة السداد في الرأي والفكر ونفاذ البصيرة. وجرت المداولة بينهما في مجلس الإمارة الأغلبية بالقيروان حول الشهادة على شراء اشتراه أمير الدولة إبراهيم بن الأغلب واستدعاهما ليشهدا عليه ثم دفع ابن الأغلب صكّ البيع إلى أسد ليقراه، فلما بدأ القراءة قال له أبو محرز : أخطأت. فقال أسد أيها الأمير لقيته فسلمت عليه فلم يرد علي السلام، ولم أقرأ إلا كلمتين فقال لي أخطأت. فنظر زيادة الله إليه، فقال أبو محرز : ما سلم علي ولوسلم علي لرددت عليه، وإنما قال : كيف أصبحت ؟ وقد أصبحت مغموماً فلو أخبرته لسررته. وقد أخطأ إذ قرأ ولم يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم. هكذا اتخذ النزاع بين القاضيين سبيل المنافسة العلمية منهجاً،

20- انظر كتابنا الموسوم "بمدرسة القيروان الفقهية" : ص 68 / 69.

21- المالكي أبو بكر عبد الله بن محمد : رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، تحقيق البشير البكوش ومحمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1403 هـ / 1983 م : 178 / 1، 179.

22- الدباغ عبد الرحمن بن محمد الأنصاري : معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، دار الكتب العلمية بيروت : الطبعة الأولى 2005 م : 30/2، الجودي، أبو عبد الله محمد بن محمد صالح : تاريخ قضاة القيروان : طبعة بيت الحكمة قرطاج 2004 م : 65-68، النويري شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب : نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، الطبعة: الأولى 1424 هـ / 2004 م. : 61/24.

المناظرة الفقهية صيغة، وربما تجلّى شيء من التعصّب للرأي وإبراز التفوّق في الفتوى. وفي هذا المنوال قامت إشكالية الخطأ بوظيفة معيارية في سياق يدعم رغبة الانتقاص من القيمة العلمية بين الطرفين في الجدل بين العالمين حول معالجة القضايا التي كانت تدار بينهما بحكم اشتراكهما في الاشتغال بنوازل القضاء بين يدي السلطة الأغلبية في مطلع القرن الثالث الهجري في المجتمع القبرواني وكان لأبي محرز تفوق في ذلك على أسد. ثم تجلّى النقد والتخطيء بينهما تارة أخرى حين استفتى أمير إفريقية إبراهيم بن الأغلب سابق الذكر أسداً بن الفرات في دخوله الحمام مع جواريه دون ساتر له ولهنّ، فأفتاه بالجواز لأنهنّ ملكه بخطأه أبو محرز وصوّب الحكم بناء على أنّه يجوز له النظر إليهنّ ويجوز لهنّ النظر إليه، ولكن لا يجوز لهنّ النظر بعضهنّ إلى بعض فأهمّل أسد هذه الصورة الجزئية وتعبّها أبو محرز عليه²³. وهذا مقتضى التوظيف العلمي لإشكالية الخطأ والصواب بناء على الاجتهاد ومثانة التحقيق العلمي.

الموقف الرابع : تجلي إشكالية الخطأ الاستدلالي في مجال المنافسة في التأليف والتدوين العلمي

وهو ما حدث بين أسد بن الفرات وسحنون بن سعيد حول المدونة والأسدية. فبعد أن جمع أسد بن الفرات بين مذهب الإمام مالك ومذهب أبي حنيفة، وأفاض عليهما ما جمع دونها من الآراء والروايات وجعلها في كتاب الأسدية²⁴. وأخذ الحديث عن هشيم بالعراق، حتى بلغت مروياته اثني عشر ألف حديث، وسمع من يحيى بن زكريا بن أبي زائدة حتى بلغت مروياته له عشرين ألف حديث. ولم يغفل أسد عمّا فاته من علم الإمام مالك وهو بالعراق، فعاد بعد وفاته إلى أشهر تلامذته بمصر، فدخل على ابن وهب وقال له : هذه كتب أبي حنيفة، وسأله أن يجيبه فيها على مذهب مالك، فأبى وتورّع، فذهب بها إلى ابن القاسم، فأجابه بما حفظ عن مالك، فتم لأسد حوالي سئتين كتاباً، دونها ورتبها وسماها بالأسدية. وعاد إلى القبروان فجلس في الجامع الكبير يعلم الناس الفقه ويبثّ ما يشاء من علوم

23- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم الحنفي، الأشباه والنظائر، تحقيق محمد مطيع الحافظ، طبعة: دار الفكر، دمشق، سنة 2005م: ص 388.

24- أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي: طبقات علماء إفريقية وتونس، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1985م. 163
الخشنى محمد بن الحارث : قضاة قرطبة وعلماء إفريقية : دار الكتاب اللبناني : بيروت لبنان (د،ت): 235،

ابن فرحون : الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية بيروت (د،ت). 98/1.

المذهبيين. ويذكر بعض المؤرخين أنّ هذه المدرسة الفقهية هي التي تجلّى في أكنافها مذهب الإمام أبي حنيفة، حتى صار مذهب أهل القيروان في الفقه²⁵.

وبعد أن جمع سحنون بن سعيد فقه مالك في مجلس ابن القاسم بمصر²⁶، وسمع من ابن وهب جميع كتبه : الجامع وغيره، وسمع من أشهب حديثاً كثيراً²⁷ وأخذ عنه كتب الحجّ، وغيرها في الفقه، وزامل ابن وهب في الحجّ²⁸، وسمع بالمدينة المنورة من جماعة من المحدثين والفقهاء، منهم : أنس بن عياض الليثي، والمغيرة بن عبد الرحمن بن أبي ربيعة، وابن الماجشون وغيرهم. كما سمع في مكة المكرمة من كبار المحدثين، كسفيان بن عيينة، وعبد الرحمن بن مهدي، ووكيعة، وغيرهم. وسمع بالثام من الوليد بن مسلم وغيره، كما سمع من أبي داود الطيالسي صاحب المسند، وحفص بن غياث القاضي، وغيرهما من أهل الكوفة والبصرة. ذكر سحنون أنّه انصرف إلى القيروان، فجلس في مجلس أسد بن الفرات . فتتلمذ عليه وسمع عنه الأسدية، فدونها، فوجد فيها قضايا أنكرها وأخرى بدا له خطؤها وهي تفتقر في نظره إلى كثير من التصحيح والدعم بنصوص التشريع وآثاره، فأخذها وارتحل بها إلى ابن القاسم بمصر، فعرضها عليه، فقال ابن القاسم : فيها أشياء لا بد أن تصحح وتهذب، فصحبها وهذبها ثم كتب إلى ابن الفرات : أن اعرض أسديتك على مدونة سحنون لإصلاحها²⁹.

وكان ذلك الموقف جسيماً على ابن الفرات. وذكر معمر أنّه دخل على أسد فوجده يبكي، فقال : أمصيبة نزلت بك ؟ فقال : لا ولكن جاني من ابن القاسم كتاب يأمرني فيه أن أعرض كتبني على كتب سحنون. ولما همّ بعرض كتبه على مدونة سحنون شاور في ذلك جماعة من أصحابه وتلامذته فقالوا له : لا تفعل، فإنك إن رددت كتبك على كتب سحنون، تتضع عند الناس، ويسود هو بذلك عليك، وترجع له تلميذاً، وأنت قد أدركت مالكا وأخذت عنه، ثم دخلت الكوفة وأخذت عن أبي يوسف ومحمد بن الحسن. اترك هذا واحمل عن هؤلاء فترك أسد مذهب أهل

25- القاضي عياض : (م، ن) 2 / 469

26- المالكي : (م، ن) : 373/1.

27- سحنون عبد السلام بن سعيد : المدونة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان (د،ت) : 1 / 212، 236، 244، 67/2، 87.

28- القاضي عياض : 4 (م، س) : 45، 86/، المالكي : (م، س) : 1 / 345، 375، مخلوف محمد : شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت (د،ت) : 69، 70،

الدباغ : (م، ن) : 2 / 42، 46/2

29- المالكي : (م، ن) : 1 / 263، القاضي عياض (م، ن) : 3 / 299

المدينة، وأخذ بمذهب أهل العراق³⁰. أما المدونة فقد نشرها سحنون في القيروان وتصدى بها للقضاء والفتوى، فانتشر المذهب المالكي على يده بالقيروان حتى غلب على أهلها، وتجاوز القيروان إلى المغرب والأندلس. واستمرت الأسدية بين أهل العراق ثم زهد فيها الفقهاء من بعدهم فاندثرت ولم يبق منها إلا النقول في كتب العلم.

الموقف الخامس : الخطأ الاستدلالي معيار لإدارة الصراع الفكري والإداري في مجال الاجتهاد الفقهي

لقد أسس الإمام الشافعي لهذا المنزع التأويلي المذهبي فيما أثر عنه في قوله : رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب .

وقد انتشرت هذه الفكرة في القرنين الثالث والرابع الهجري حتى عمّت مختلف أوجه النشاط العلمي والإداري في مدرسة القيروان الفقهية. فكان فقهاء المذهب الحنفي يرون أن الصواب في مذهبهم وأن ما يقوله المالكية خطأ لا يتابعون عليه. وكان فقهاء المذهب المالكي على نحورأي الحنفية هذا. فالصواب في اجتهادهم وآرائهم والخطأ في تقدير غيرهم واجتهادهم وفتواه. ولم يقتصر ذلك على الأقوال والمواقف بل تعدى الأمر إلى السلوك والأفعال، فتحولت إشكالية الخطأ في تلك المرحلة إلى آلية منهجية تجاوزت نظم أساليب الصراع حول الرأي والفكر بين المذاهب الفقهية لتعكس سمة بغیضة من سمات التعصب المذهبي سادت الحياة العلمية في مدرسة القيروان الفقهية وتجلت تأثيراتها منذ عهد سحنون بن سعيد، واستمرت خلال القرنين الثالث والرابع الهجري على وجه الخصوص .

ومن أهم آثارها ما روي عن سحنون بن سعيد أنه كان يجلس في بيت للقضاء بناه لنفسه بالجامع، إذ رأى كثرة الناس واشتداد لغطهم في مجلس القضاء، فكان لا يحضر عنده غير الخصمين ومن يشهد بينهما في دعواهما، وسائر الناس بمعزل عنه وصار الجلوس في ذلك البيت سنة لقضاة المالكية. غير أنه إذا ولي القضاء أحد فقهاء الحنفية هدمه، وجلس في المسجد. وإذا تولى القضاء أحد فقهاء المالكية أعاد بناءه وجلس فيه للقضاء³¹.

ثم استفحل الصراع بين الفريقين بالقيروان، واتسمت بعض مواقفهم بالعنف الذي يميل إلى اتخاذ العقوبات القضائية سبيلا لتحقيق العلو والتمكّن من الخصم،

30- المالكي : (م، ن) : 263، 264/1.

31- القاضي عياض : (م، ن) : 60/4.

وكانت إشكالية الخطأ والتخطيء هي السبب المباشر في تفشي المناكفات والصراع بين فقهاءهم. من ذلك ما ذكره ابن الحارث قال : كان يحيى بن عمر يمر بابن عبدون الحنفي، وكلما سمعه يتكلم في الفقه وقف عليه وأبرز أخطائه. فلما تولى ابن عبدون القضاء طلب يحيى وأخافه حتى توارى عنه³² ولما انتصب سليمان بن عمران على قضاء القيروان شجى بمحمد بن سحنون. فقد كان يعرض بأخطائه وينتقصه في العلم. فطلبه حتى توارى ابن سحنون خوفاً على نفسه ثم كتب إلى الأمير محمد بن الأغلب، بما كتب به عثمان بن عقان رضي الله عنه إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنهما :

فإن كنت مأكولاً فكُن أنت آكلي... وإلا تداركني ولما أمزق

فتصدى ابن الأغلب لسليمان بن عمران الحنفي وصرفه عن ابن سحنون المالكي. فردّ سليمان غضبه على أصحاب ابن سحنون. فأخذ فرات بن محمد وضربه بالسياط³³.

المظهر الثاني : الخطأ التفاعلي معيار لإدارة الصراع الفكري والإداري (القضاء) في مجال العقدة والأيدولوجيا

الموقف الأول : "إشكالية خلق القرآن" بين السنة والمعتزلة :

إشكالية القول بخلق القرآن هي إشكالية فكرية، تندرج ضمن مفاهيم (ثقافية وعقدية وأيدولوجية)

ظهر مبدأ هذه الإشكالية في حلقات الفرق الإسلامية المتفلسفة. ويعود ظهورها إلى فرقة المعتزلة في بحثهم في صفات الخالق عزّ وجل. فقادهم الكلام إلى نفي الصفات فقالوا : الله عالم لذاته قادر لذاته... أو عالم بعلم هوعين ذاته وقادر بقدرة هي ذاته. وقالوا : إن كلام الله مخلوق في محل. والفوا في ذلك كتب كثيرة³⁴ وتحولت هذه الإشكالية إلى أطروحة فكرية وعقدية وأيدولوجية بين أصحاب المذاهب، وبذلك آلت إلى مجالس الفقهاء، وكانت في مقدمتها حلقة أبي حنيفة بالعراق حيث تخرّج الداعية (بشر المريسي) الذي روج لفكرة خلق القرآن

32- القاضي عياض : (م، ن) : 363/4، 364

33- القاضي عياض : (م، ن) : 212/4، 214

34- القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل تحقيق: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى 2002 م : ص 2، وما بعدها.

في أوساط الفقهاء وحرص على انتشارها في مختلف الأمصار الإسلامية حتى بلغت مدرسة القيروان الفقهية خلال القرن الثالث للهجرة³⁵.

وبشر بن غياث بن أبي كريمة، المعروف بعبد الرحمن المريسي العدوي بالولاء، من أهل بغداد هو فقيه معتزلي عارف بالفلسفة. وهو رأس الطائفة (المريسية) القائلة بالإرجاء، أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف، وقال برأي الجهمية وانتشرت آراؤه بين العلماء في دولة هارون الرشيد، وألف في ذلك تصانيف عديدة، وللدارمي كتاب في نقض ما أبرمه والرد على مذهبه. وقد توفي سنة 218هـ³⁶.

تفقه بشر المريسي على أبي يوسف فبرع وأتقن الفقه كما أتقن علم الكلام ثم جرد القول بخلق القرآن وناظر به، ولم يدرك الجهم بن صفوان صاحب المقالة التأسيسية في خلق القرآن وإنما أخذ مقالته واحتج لها ودعا إليها ولذلك نعت بالجهمي³⁷ وأخذ عنه من فقهاء العراق وقضاتهم شعيب بن سهل بن كثير الرازي، وأبوصالح الملقب شعبيوه : وهو قاض من الجهمية، كان يقول بخلق القرآن ونفي الصفات والرؤية، وينتقص أهل السنة. تولى قضاء الرصافة في أيام المعتصم، وكتب على باب مسجده : (القرآن مخلوق) فأحرقت العامة بابه (سنة 227 هـ) ونهبت بيته³⁸. واعتنق بعض السلاطين العباسيين تلك العقيدة تبعاً لتبنيهم المذهب الاعتزالي في منهجهم العقدي، ونزلوه بمنزلة السياق الايديولوجي للدولة. ويذكر أن المأمون كتب كتاباً أطلق عليه : كتاب خلق

35- الجهمية : عدة فرق، منها فرقة قالت القرآن مخلوق، وفرقة قالوا كلام الله وسكتوا، وفرقة قالوا لفظنا به مخلوق. وقال أحمد بن حنبل : من قال القرآن مخلوق، فهو جهمي، ومن قال : القرآن كلام الله ولا يقول : غير مخلوق ولا مخلوق، فهو واقفي، ومن قال لفظي بالقرآن مخلوق، فهو مبتدع. عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم دار الكتب العلمية بيروت، (د، ت) ص : 106، ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان : طبعة مؤسسة الأعلمي لعام 1405 هـ : 29/2

36- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري، الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت، (د، ت) : 407/5، الزركلي : (م، ن) : 55/2

37- الجهمية : عدة فرق، منها فرقة قالت القرآن مخلوق، وفرقة قالوا كلام الله وسكتوا، وفرقة قالوا لفظنا به مخلوق. وقال أحمد بن حنبل : من قال القرآن مخلوق، فهو جهمي، ومن قال : القرآن كلام الله ولا يقول : غير مخلوق ولا مخلوق، فهو واقفي، ومن قال لفظي بالقرآن مخلوق، فهو مبتدع. ابن عبد البر (م، ن) "، ص : 106، ابن حجر : (م، ن) : 29/2

الغزي النقي : الطبقات السنية في تراجم الحنفية دار الأوزعي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت -

لبنان، ط 3، 1986 م : 190

38- الزركلي : (م، ن) : 167/3

القرآن، ثم أكره الناس عليه³⁹، في حين تاب المعتصم من هذه الشبهة على يد أحمد بن حنبل، وكان رضي الله عنه قد امتحن في ذلك محنة شديدة وحبس حتى أطلقه المعتصم، وأمر بقتل المريسي⁴⁰.

سرت هذه الإشكالية في حلقات الفقه والعقائد وسائر العلوم حتى عمّت مجالس الدرس والمناظرة، فدخلت القيروان من منبعين رئيسيين، الأول من قبل التلاميذ الذين درسوا بالمشرق الإسلامي في حلقات الفكر الحنفي، واطلعوا على مواقف الجهمية فتأثروا بها وعادوا بها معهم إلى القيروان. والثاني من قبل أمراء بني الأغلب الذين كانوا موالين لبني العباس فأخذوا عنهم تلك العقيدة وأخذوا يكرهون فقهاء القيروان على القول بها، وكانت لعلماء القيروان في ذلك محن عصبية.

ألقيت شبهة خلق القرآن في حلق الدرس ومجالس الفقه في القيروان، فأنكرها فقهاء أهل السنة، وعلى رأسهم فقهاء المالكية على وجه الخصوص، ولكن مواقفهم غلب عليها التردد والاضطراب لشدة خوفهم من سلطة أمراء الأغلبية وقضائهم بالقيروان، حتى أنّ من حاول منهم دفع هذه الشبهة فقد تحصّن بأقوال أئمة المذاهب ولم يصطنع لنفسه موقفاً يعرف به .

كان لأئمة المذاهب الفقهيّة من أهل السنة آراء ومواقف متداولة في حلق الفقه بالقيروان فكان لفقهاء الحنفيّة موقف إمامهم المؤسس أبي حنيفة وتلميذه الأكبر أبي يوسف. ولئن اختلفت بعض الروايات بشأن موقف أبي حنيفة⁴¹ فإنّ الراجح منها أنّه قال : من قال القرآن مخلوق فهو مبتدع، فلا يقولن أحدٌ بقوله، ولا يصلين أحدٌ خلفه. وروى أن ابن المبارك قدم على أبي حنيفة، فسأله أبوحنيفة: ما هذا الذي دب فيكم ؟ قال له : رجل يقال له جهم. يقول القرآن مخلوق. فقال أبوحنيفة : "كَبُرَتْ كَلِمَةٌ تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا". وكان معلى بن منصور الرازي، يقول : ما تكلم أبوحنيفة، ولا أبو يوسف، ولا زفر، ولا محمد بن الحسن، ولا أحد من أصحابهم في القرآن، وإنما تكلم بشر المريسي، وابن أبي دؤاد⁴².

39- القاضي عياض : (م، ن) : 269/3

40- أبوالحسين ابن أبي يعلى : طبقات الحنابلة : طبعة المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م: 1/ 167

41- الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد : تحقيق بشار عواد : طبعة دار الغرب الإسلامي، ط الأولى:

1422هـ/ 2001م، 243/6، 385/13

42- النقي الغزي : طبقات الحنفيّة، المكتبة العلمية - بيروت - لبنان : 35

وكان للمالكية قول مالك بن أنس، رواه عبدالله بن نافع قال كان مالك بن أنس يقول الإيمان قول وعمل. ويقول القرآن كلام الله. ويقول من قال القرآن مخلوق يوجع ضربا ويحبس حتى يتوب⁴³. وقال في رواية أخرى هو زنديق اقتلوه⁴⁴.

ذكر محمد بن محمد الطرزي عن محمد بن سحنون قال : لما تولى أبوجعفر أحمد بن الأغلب العهد لأخيه محمد وكانت الإمارة لأخيه محمد ابن الأغلب فوَّض إليه الأمر والنهي، فدعا الناس قهرا (إلى قول القرآن مخلوق) وأظهر ذلك على المنابر في كثير من المساجد⁴⁵ وحاول إكراه فقهاء القيروان على ذلك، فاشتد الصراع بينهم، وتمسك أمراء بني الأغلب بتلك الإشكالية نظرا لولائهم في ذلك الحين لسلطة الخلافة المركزية ببغداد وهي الخلافة العباسية التي اتخذت مذهب المعتزلة بديلا فكريا وأيديولوجيا للدولة، فنسجت الإمارة الأغلبية على منوالها بحكم ولانها السياسي والإداري لدولة الخلافة.

ومن فقهاء القيروان الذين امتحنوا بشبهة خلق القرآن على أيدي أمراء الأغلبية وقضاتهم موسى بن معاوية الصمادحي، فقد دخل على عبد الله بن أبي الجواد وهو يومئذ قاضي القيروان فقال موسى سمعت فلانا وفلانا وذكر جماعة من أهل العلم يقولون من قال القرآن مخلوق فهو كافر فقال له ابن أبي الجواد لقد أعمى الله قلبك كما أعمى عينيك وكان موسى بن معاوية يومئذ قد كف بصره⁴⁶. وكذلك أحمد بن يزيد، قال بعث إلي ابن أبي الجواد القاضي ليمتحنني في القرآن، قال : فتواريت منه حتى عافاني الله⁴⁷. ومن الذين امتحنوا في هذه الشبهة من رؤساء مدرسة القيروان الفقهية سحنون بن سعيد. فحين حمل أحمد بن الأغلب الناس على القول بخلق القرآن، توجه سحنون بن سعيد إلى عبد الرحيم بن عبد ربه الزاهد بقصر زياد وكان مقيما مرابطا فيه، فتوارى عنده حتى أمر أحمد بن الأغلب بإحضاره، فأحضر على عجل. قال محمد بن سحنون متحدثا عن أبيه : فلما وصل سحنون إلى أبي جعفر جمع له قواده ووزرائه وقاضيه ابن أبي الجواد

43- ابن عبد البر : (م، ن) : 35

44- الأصبهاني أبو نعيم أحمد بن عبد الله: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1405 م : 325/6

45- ابن الأثير عز الدين أبي الحسن الجزري : الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، 140 هـ : 218/3

46- أبو العرب : المحن : تحقيق د عمر سليمان العقيلي، طبعة دار العلوم، الرياض، السعودية : 1404 هـ - 1984م : 462.

47- أبو العرب : المحن : 463.

وكان في القوم داود بن حمزة القائد فقال أبو جعفر لسحنون ما تقول في القرآن فقال سحنون أصلح الله الأمير أما شيء أبنتيه من نفسي فلا ولكن الذي سمعت ممن تعلمت منهم وأخذت ديني عنهم فهم كانوا يقولون أن القرآن كلام الله وليس بمخلوق قال فقال له ابن أبي الجواد أيها الأمير إنه قد كفر فاقتله ودمه في عنقي، وقال مثل ذلك نصر بن حمزة القائد وغيره فقال لداود بن حمزة ما تقول يا دؤاد؟ قال أصلح الله الأمير لا تقتله بالسيف فذلك راحة له ولكن اقتله قتل الحياة، يؤخذ عليه الحملاء وينادى عليه بسماط القيروان لا يفتي ولا يُسمع أحداً، ويلزم داره ففعل ذلك أبو جعفر وترك قول من أشار عليه بقتله⁴⁸ وقال سحنون بن سعيد لا يلي القائل بخلق القرآن مسلم من أهل السنة ولا يصلي بصلاته، وذكر محمد بن إبراهيم بن عبدوس قال صلى ابن أبي الجواد وهو قاض يومئذ على جنازة وهب وكان وهب أخا لسحنون من الرضاعة قال فرجع سحنون عن الصلاة خلفه قال فكتب ابن أبي الجواد القاضي إلى الأمير زيادة الله يعلمه بذلك فأمر الأمير برسول إلى صاحب مدينة القيروان أن يضرب سحنون بن سعيد خمسمائة سوط ويحلق رأسه ولحيته فبلغ ذلك علي بن حميد فحبسه ودخل على الأمير فقال له لا تفعل بسحنون فإن محمد بن مقاتل العكي وهو أمير يومئذ إنما هلك لضربه البهلول بن راشد فقال له نعم وهذا مثل البهلول قال له نعم فتراجع عن ذلك.

من خلال النسق الإجرائي ضمن تفاعل مختلف الأطراف بإحداثيات هذه الإشكالية يتبين لنا أن إشكالية التخطيء هي التي انتظمت معظم مواقف الصراع بين الأطراف المتجاذبة في هذا الإطار الأمر الذي جعل المواقف تتأزم إلى حد التلويح بالقتل بوصفه سنداً حاسماً لترجيح موقف المدعومين بسلطة الحاكم الأغلب على خصومهم من أهل السنة ويتجلى ذلك في قول القاضي ابن أبي الجواد محرضاً ابن الأغلب على سحنون: (أيها الأمير إنه قد كفر فاقتله ودمه في عنقي). فتدخلت بطانة السلطة لتعديل الغلوفي آراء أهل القضاء والعلم وتسحب الموقف نحو توازن آخر يكون أقل أثراً وعنفاً. لذلك تميزت تلك الإشكالية بتعقيدات غلبت عليها ردود فعل ضعيفة لم ترتق إلى مستوى المناظرة العقديّة كما كان يحدث بالمشرق الإسلامي عموماً وبالعراق على وجه الخصوص، وذلك لأنّ شبهة خلق القرآن قد تبنّتها السلطة في القيروان على غرار ما كان يحدث ببغداد، فأخذ فقهاء القيروان في تلك المحنة بالقوّة، فخافوا، وفروا، وتواروا عن أنظار السلطتين، السياسيّة

48- عياض: (م، ن): 371، 375/4.

والقضائية ولم يجابها الأمر إلا بعد أخذهم فرادى عنوة وقهرا لمواجهةهم بالموقف فحاولوا دفع الأذى عن أنفسهم أساسا ولم يتصدوا لذلك عن طريق الحجاج العقلي ولا التأثير الفكري. وإنما اعتصموا بمنهج فقهاء السنة، وأخذوا بفتاوى أئمة المذاهب، فالصمادحي قال : (سمعت فلانا وفلانا وذكر جماعة من أهل العلم)، ولم يفصح عن رأيه، بل أظهر أنه مقلد ولو أكره على حجة فربما لم يقدر عليها بسبب موقفه ذلك. وكان سحنون على نفس المنهج، فرغم ما عرف عنه من العلم والفتوى فإنه لما أخذ بشدة تبرأ ولم يحدث لنفسه رأيا، واكتفى بالاعتصام بمذهب أئمة الفقه الذين تتلمذ عليهم وأخذ دينه عنهم (قال أما شيء أبنتيه من نفسي فلا ولكن الذي سمعت ممن تعلمت منهم وأخذت ديني عنهم، فهم كانوا يقولون إن القرآن كلام الله وليس بمخلوق). ولم يكن موقف السلطة يوحى بالتوازن دائما ويعرف ذلك من ظاهرة فرار العلماء وتواريتهم عن أنظار السلطة، الأمر الذي يبرز ما تعرض له فقهاء القيروان من الشدة وما نالهم في تلك المحنة، وقد كانت السلطة يومئذ مدعومة بالقضاء فتحول التخطيء إلى منهج للاستيفاء الجزائي استحل فيه القضاء ذم الناس وأعراضهم. ومقابل ذلك لم يكن موقف أهل السنة متوازنا أيضا من الناحية الفكرية والعقدية. فقد بلغ بهم الحق على المعتزلة إلى حد القول بتكفيرهم والإفتاء بضرورة إزاحتهم عن السلطة لأنه لا حل لهم ولاية على المسلمين وبذلك ارتقى الصراع إلى محل النزاع الأيديولوجي فاحترق المجتمع في لظاه ردحا من الزمن ولم ينته إلا باستبعاد المعتزلة من السلطة وإقصائهم عن القضاء وعزلهم عن التأثير في المجتمع القيرواني. ويمكن أن نلاحظ أيضا أن سلطة الحاكم الأغلب بالإضافة إلى كونها لم تكن محايدة في ذلك الصراع الفكري والعقدي بين المجموعات المختلفة، فإنها كانت تتدخل أيضا في نفس إشكالية الخطأ والتخطيء في مواجهة الأفراد من العلماء والقضاة ممن يناوئونها ويناصبها العداء وينازعها المواقف. وصورة ذلك تتضح في صراع القاضي ابن طالب مع أمير الدولة الأغلبية إبراهيم بن الأغلب فكانت بينهما جولة أخرى نعرضها فيما يلي :

المظهر الثالث : تجلي إشكالية الخطأ (الشهودي) في وظيفة معيارية، تدين بها السلطة من يناوئونها ويناصبها العداء وينازعها المواقف :

تنظمت هذه الإشكالية أزمة الصراع داخل الأسرة الأغلبية بين سلطة الإمارة التي يمثلها أمير الدولة

إبراهيم بن الأغلب وقاضي السلطنة أبو العباس عبد الله بن أحمد بن طالب التميمي⁴⁹ في القيروان. وتجلّى ذلك في أساليب التخطيء وما ترتب عنه من صراع ونزاع بين قاضي السلطنة الأغلبية وأمير الدولة خلال القرن الثالث الهجري. وانعقدت إشكالية الخطأ والتخطيء حول أمرين رئيسيين :

الأول الموقف السياسي للقاضي عبد الله بن طالب من ابن عمه صاحب السلطنة بالقيروان.

والموقف الثاني توظيف صاحب السلطنة لآلية الخطأ والتخطيء في مجال أحكام القضاء لتطبيق الحسم الجزائي والتخلص من مناورته عن طريق تسخير سلطة القضاء لتحقيق ذلك .

تولى ابن طالب قضاء القيروان مرتين، فكان لقناً فطناً. جيّد النظر، فنال بعلمه وعدله وسماحته ما لم ينله ابن عمه بسلطته وإمارته بالقيروان، وتعاضم شأنه وازدادت محبة الناس له حتى أصبحت له مكانة مرموقة في مجتمع القيروان⁵⁰. ونظر فيما ابتدعه ابن عمه إبراهيم بن الأغلب، من الجور والاستطالة على المسلمين، فعارضه وقال : ما أرى هذا يؤمن بالله، أو هذا فعل الدهرية ومن لا يؤمن بالله واليوم الآخر. فبلغت الكلمة إبراهيم، فحقد عليه⁵¹.

ولما رأى إبراهيم بن الأغلب ميل الناس إليه، ومحبتهم له غار منه، وخشي على ملكه منه لكونه ابن عمه⁵².

وكان إبراهيم بن الأغلب يطلبه في أمر تركه أكلها إليه، وضمنه عليها، وأمره أن لا يدفع منها شيئاً إلى الورثة فتولاها ابن طالب، وأنفذ ثلثها في الوصايا وأعطى الورثة منها. فامر ابن الأغلب قاضيه ابن عبدون بإحضاره إلى مجلس القضاء، وطلب منه أن يتتبع أفعاله، وأن يدينه بما فعل لمقاضاته والتتكيل به فأحضر ابن عبدون عبد الله بن طالب وتمّت مقضاته في مجلسين منفردين⁵³.

49- القاضي عياض : (م، ن) : 309/4 ، المالكي : (م، ن) : 479/1، 474، الزركلي خير الدين : الأعلام، دار العلم للملايين الطبعة 15 سنة 2002 م : 93/4

50- القاضي عياض : (م، ن) : 309/4

51- القاضي عياض : (م، ن) : 308/4، ابن فرحون : الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية بيروت (د، ت) : 75/1

52- الدباغ : (م، ن) : 162/2

53- الدباغ : (م، ن) : 162/2، القاضي عياض : ((م، ن)) : 327/4، 330، ابن فرحون : (م، ن) : 75، الزركلي : (م، ن) : 93/4

المجلس الأول : اجتمع فقهاء الحنفية على ابن طالب، وكان منهم سليمان بن عمران، ومحمد بن عبدون بن أبي ثور وغيرهم. وناظروه فأخطأ في الأجوبة، فأدانته القاضي، وطلبه الأمير بمقتضى ذلك للمحاكمة والاستيفاء الجزائي منه.

تبين فقهاء المالكية أنّ ابن طالب أخطأ الدفاع عن نفسه لشدة هيبتة للسلطة وخوفه من قاضي الحنفية ابن عبدون، فدعا ابن الحداد ابنه، وقال له: لم يخطئ ابن طالب وإلّا ما ذهب عقله وفهمه لعظيم محنته، ثم قام فكتب جميع أجوبة المسائل، التي سأله عنها، وقال لابنه : احذر أن يشعر بك أحد. وقل له : يقرأها في خلوته، وحينئذ بها، حتى يطمئن قلبي. فحملها إليه، وجعل ابن طالب يختلف إلى المستراح، حتى وقف عليها وحفظ معانيها، وتذكر ما غفل عنه، لعظيم محنته ثم ردّها. فاستعد بذلك لمناظرة المجلس الثاني⁵⁴.

المجلس الثاني :

قال ابن حارث : كان لما أمر ابن الأغلب قاضيه ابن عبدون، بإحضار ابن طالب، وأن يتبع أفعاله وينظره، حتى يفضحه بحضرة الناس. ففعل، وجلس لذلك في المقصورة. وجلس ابن الأغلب بمكان يسمع منه. فأشار عليه ابن عبدون قائلاً : أخبرني عن فعلك في الأثلاث ؟ من أجاز لك أن تفعل فيها ما فعلت ؟ فقال ابن طالب: وما الأثلاث ؟ فقال له هي الوصايا التي أنفذتها خلافاً لأمر الأمير. فقال له ابن طالب : إنها لا تسمى أثلاثاً، لأن الرجل يوصي بالثلث والربع ولا يُذكر جزءاً منها للتعريف بها، فما أنكرت من فعلي فيها ؟ قال : تعطي منها عطاء كثيراً للواحد، فتعينه، فقال له ابن طالب: قد فعله النبي صلى الله عليه وسلم وفعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه. فقال له ابن عبدون : وإنما تشبه أفعالك بفعل عمر، فقال له ابن طالب : فإذا بالنبي لا يُهتدى وبِعمر لا يُقتدى وبالأمر لا يُؤتمر فبمن إذن يا هذا ؟ فقال إبراهيم: رجونا بابن عبدون أن يفضح ابن طالب، ففضحه ابن طالب. وأجاب ابن طالب في تلك المناظرة، عن كل ما عجز عنه في المجلس الأول. فاغتم لذلك إبراهيم بن الأغلب وردّه إلى السجن، وعزم على قتله⁵⁵.

ومما يشهد على توظيف التخطيء دون الخطأ توظيفاً أيديولوجياً ما ذكره الفقيه القيرواني ابن حمديس حول حضوره مجلس القضاء الثاني حين قدّم ابن طالب للمحاكمة فقال: جعل إبراهيم يسأل ابن طالب، فيحتج ابن طالب. فيرد الأمير حجته وهي صواب. ويتكلم سليمان بن عمران، بما لا تقوم به حجة على

54- القاضي عياض : (م، ن) : 327/4، 330، ابن فرحون : (م، ن) : 75، الزركلي : (م، ن) : 93/4

55- القاضي عياض : (م، ن) : 327/4، 330، ابن فرحون : (م، ن) : 75، الزركلي : (م، ن) : 93/4

ابن طالب فيجعلها إبراهيم بن الأغلب حجة له. فلما رأى ابن طالب ذلك، سكت. قال حمديس: فرأيت أن السكوت لا يسعني، وقلت إنما أحضرنا للكلام فاستأذنت الأمير مرة، وأخرى، فلم يجبني. ثم قلت: أقول الثالثة. فإن لم يجب فهي حجة لي عند الله. فحوّل إلي وجهه، وقال: هات كلامك. فقلت: قال الله تعالى: "مِمَّا قُلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيحًا مَقْرُوضًا" (سورة النساء: الآية 7). فلو أوصى الميت ألا يدفع ما أوجب إلى ورثته لم يكن له ذلك في سنة المسلمين. فقال إبراهيم: أمرته أن لا يدفع إلى الورثة شيئاً. فقلت: أمر الله فوق أمر الأمير. فهم بي بلاغ الخادم، مغاضباً، فكلّمه الأمير بالصفليّة فانكفأ. وقلت: ليس لك عليه سبيل إلا في الثلث الذي فرضت إليه، فإن كان أنفذه في وجوهه فلا سبيل لك عليه. فخرج ابن عمران القاضي إلى الوزراء فشكاني إليهم وقال: هذا نقض أحكامي. فرد الأمير ابن طالب إلى السجن، ثم قام بعد ذلك باغتياله في السجن ليتخلص منه، وكان ذلك سنة 276هـ⁵⁶.

المظهر الرابع: "الخطأ والتخطئ" (التفاعلي) وإشكالية العقيدة والولاية بين السنة والشيعة⁵⁷.

عكس الصراع العقدي والمذهبي بين العبيديين وأهل السنة أثناء حكم الفاطميين للقيروان إشكالية الخطأ والتخطئ في أجلى مظاهرها. وقد اتخذ هذا الصراع أدواراً كثيرة وانتظمته أحداث عديدة كان أولها ما قام به العبيديون من حمل فقهاء السنة بالقوة على الإعتقاد في نحلة الفاطميين بوصفها نحلة الحق والصواب، ومنعهم من التدريس والإفتاء بنحلة أهل السنة معللين ذلك بأنها نحلة خطأ التي تجانب الصواب. وكذلك كان ردّ أهل السنة عليهم واعتبار المذهب الشيعي الفاطمي نهجاً مبنيّاً على الخطأ والزيف والكفر والضلال. وأنّ النحلة الحق هي نحلة أهل السنة التي تجانب الخطأ وتلتزم الصواب اقتداء بالرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم.

وسنقتصر في هذا السياق على مناظرات سعيد بن الحداد⁵⁷ مع مفكري المذهب الفاطمي المنظرين لفكر الشيعة الإمامية على المنهج الإثنى عشري تفصيلاً وتقبيداً. تلك المناظرات التي جسّمت عمق الإشكالية وكشفت عن تأثيراتها الفكرية والروحية في حياة العلماء والمجتمع القيرواني أثناء حكم العبيديين للقيروان، خلال القرنين الثالث والرابع الهجري على وجه الخصوص.

56- القاضي عياض: (م، ن): 327/4، 330، ابن فرحون: (م، ن): 75، الزركلي: (م، ن): 93/4

57- المالكي: (م، ن): 63/2، 75

اشتهر ابن الحداد بالقيروان بمناظرته مع العبيديين خاصة ؛ غير أن تلك المناظرات قد تلفت ولم يصلنا منها إلا أربعة مجالس من حوالي أربعين مجلساً⁵⁸. كان منها ما يلي :

أرسل محمد بن عمر المروزي في طلب العلماء، مدنيهم وعراقيهم، لمناظرتهم في قيام رمضان، فقال لهم : أمرت أن أناظركم في قيام رمضان، فإن وجبت لكم الحجة علينا رجعنا إليكم، وإن وجبت لنا الحجة عليكم رجعتم إلينا، فاحتج العبيدي على من حضر عنده من فقهاء القيروان جميعاً بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، المعروفة والمروية في كتب السنن. أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يزد على ثلاث ليال ثم قطعها، وتوفي عليه الصلاة والسلام والأمر على ذلك، وأن عمر بن الخطاب هو الذي استن القيام في جماعة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. ومن أحدث في الدين بعد صاحبه شيئاً فهو بدعة والبدعة مردودة .

فرد عليه ابن الحداد بأنها بدعة حسنة، فالأخذ بها لازم لأن مثل تلك البدع الحسنة في عبادة الله تعالى قد ألزم الله بها أقواماً مؤمنين قبل الإسلام وحاج محمد بن عمر المروزي (بالآية السابعة والعشرين من سورة الحديد) "ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ"⁵⁹ فأفحمه وقطعه بالحجة في ذلك المجلس.

واحتج أبو العباس المخطوم من دعاة بني عبيدة ومناظريهم على فقهاء القيروان في إحصان النساء أحراراً أو أياماً، فقال لابن الحداد يعرف الإحصان بالزواج، فنقض ابن الحداد توجييه وقال الصواب هو العقة، فاحتكما إلى اللسان، فعلا عليه ابن الحداد لإجزاء العقة في معنى الإحراز في اللغة، وأفحمه بالدليل القرآني في الآية (الثانية عشر من سورة التحريم) "وَمَرْيَمُ ابْنْتِ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَانَتْ فَرْجَهَا..." فقد أحصنته بالعقة وليس بالزواج. فنقضه المخطوم بالآية (الخامسة والعشرين من سورة النساء) : (فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ) فأين لهن العفاف مع ما ذكر من حالهن في

58- الخشني : (م، ن) : 148، 198، المالكي : (م، ن) : 58/2، الدبّاغ : (م، ن) : 295/2، القاضي عياض : (م، ن) : 78/5، كحالة عمر رضا : معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة الطبعة : الأولى، 1414هـ/1993م : 105/2، أبو العرب : المحن 47، الزركلي : (م، ن) : 154/3، الدبّاغ : (م، ن) : 295/2.

59- سورة الحديد، الآية : 27. انظر المالكي : (م، ن) : 76، 80/2.

الفاحشة مع الإحصان ؟ فأجابه ابن الحداد بأن التسمية في الآية هي بمقدّم الحال، قبل زناهنّ وقاس المعنى بالآية (الثانية عشرة من سورة النساء) "وَلَكُمْ يَصْنَفُ مَا تَرَكُوا أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ" فلما انقطعت العصمة بالموت أراد بقوله : اللاني كن أزواجكم. فلاذ المخطوم إلى الحدّ فقال للمحصنات الرجم، فكيف يعقل نصف الرجم ؟ فنقضه ابن الحداد بسياق الخطاب، لأنّ المراد فيه خاص دون عام، أراد عليهن نصف عذاب الجلد دون الرجم وهذا يصح مع اعتبار مفهوم الإحصان هو العفة وليس الزواج. لأنّ زناهنّ في الزواج فيه الرجم مثل غيرهنّ من المحصنات⁶⁰. فقطعه بالحجة وعلا عليه.

وفي منهج العلوم ناظر عبيد الله الشيعي فقهاء أهل السنة بالقيروان، فأنكر عليهم القول بالقياس واعتبره من أخطاء المنهج في الاستدلال على مراد الشريعة في مصادرهما (القرآن والسنة). وسألهم من أين قلتم بالقياس ؟ قال ابن الحداد من القرآن. واحتجّ عليه بالآية الخامسة والتسعين من سورة المائدة "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ" فالصيد معلوم بعينه والجزاء بمثله ليس منصوصا على عينه فيقاس غير المعلوم على المعلوم وهذا أمر من الله عزّ وجلّ باستعمال القياس⁶¹.

ومن تلك المناظرات أيضا، مناظرة الولاية، بين أبي عبد الله الشيعي والفقهاء سعيد بن الحداد، حول مفهوم الولاية وتطبيقها، فاحتج فيها الشيعي على ابن الحداد بحديث (غدير خم). "من كنت مولاه فعلي مولاه" وسأل بعد عرض الدليل عن تمرّد أهل السنة عن تلك الولاية وهي ثابتة بنص الحديث الصحيح ؟

فنقض ابن الحداد ما أبرمه الشيعي في مفهوم الولاية، وحدد مفهومها بالولاية في الدين وليست الولاية في الرّق واستدلّ عليه بالآية الحادية والسبعين من سورة التوبة "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" فالولاية في الدين متبادلة بعضهم أولياء بعض لا رِقَ فيها ولا تبعيّة⁶².

60- المالكي : (م، ن) : 88/2، 90. الخشني : قضاة قرطبة وعلماء إفريقية : ذكر مجالس مناظرات ابن الحداد : المجلس الثالث : 264، 267

61- المالكي : (م، ن) : 77/2، 78. الخشني : (م، ن) : المجلس الأول : 258، 259.

62- الخشني : (م، ن) : ذكر مجالس مناظرات ابن الحداد : المجلس الأول : 258، 262

وفي هذه المناظرات قصد الشيعي إلى إبطال رأي السنة وخطأ منهجهم في التأويل ورد بموجب ذلك ثقافتهم والمناهج التي يربون المجتمع على منوالها في فهم الشريعة وتطبيقا في الحياة العملية وقصد بذلك على وجه الخصوص جوانب ثلاثة :

الجانب الأول عقدي : قامت فيه تهمة البدعة مقام التخطيء في إحداث عمر للقيام بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم. والتبديع ضرب من التكفير والإخراج من الملة بسائق المخالفة. فكان رد المناظر السني معتمدا على صناعة اللسان وذلك بنقل البدعة إلى السنة فأقام الحجة على مقتضى اللسان. والجانب الثاني قانوني من الشريعة، إذ الحد المتناظر عليه هو حكم يصدر عن اجتهاد الفقهاء من جهة، وإجراء جزائي يلتبس بعمل القضاء من جهة أخرى وهنا يلتبس مراد الشرع بمراد المفسر والمجتهد، ويتأثر الاستنباط بالرأي، والرأي يصدر عن النحلة والمذهب وذلك كله يشكل البعد الإيديولوجي للفكر المذهبي بين مختلف الطوائف والمذاهب الفكرية والعقدية في تاريخ الثقافة الإسلامية. فردّ المناظر السني بتأصيل الحكم وتجزير الاستنباط واستيفاء لمراد من الشرع بالبينّة. وذلك بإجراء المنهج السياقي الذي قام عليه الخطاب بموافقه الخطاب بعضه لبعض وشهادة أحكام الشرع بعضها لبعض بما يحقق الموافقة وعدم التناقض في أحكام الشريعة. والجانب الثالث علمي منهجي، قام على ردّ المنهج المتعلق بالقياس وجعله أداة عقل لا تلزم الشرع، فجعل منها المناظر السني أداة شرعية بحجة استخدام الخالق عزّ وجل نفسه لها وأمره بالعمل على مقتضاها في القرآن الكريم. والجانب الرابع تناول البعد الأيديولوجي في قضية الإمامة ونتاجه السياسية في استيلاء السنة على الخلافة ونتيجة الحجاج الانتصار إلى موقف الشيعة على أساس أن دولتهم والحكم الذي فرضوه هو استرداد لحق سلب من جماعتهم تاريخيا من قبل السنة، فكان رد السني بنفي المظهر السياسي التاريخي وإثبات الولاء الروحي العقدي، أي الديني فقطع على الشيعي مرجعيته بالتأسيس لها في مرجعية مخالفة .

الخلاصة :

إن طرح إشكالية الخطأ في الثقافة الإسلامية في الوقت الراهن لم يأت من فراغ بل أحسب أنّ ذلك اقتضته مراجعات فكرية وتأثيرات علمية ومنهجية وإيديولوجية في بعض الأحيان وهو أمر إيجابي في ظاهره ولكن إلى أي مدى تصمد تلك الإيجابية أمام نتائج تلك المراجعة ؟

أولاً : هناك موضوع يثير الاهتمام بقوة وعمق في هذه المقاربة المتعلقة بالثقافة الإسلامية وهو المنهج الذي يجب أن تطرق من خلاله الثقافة الإسلامية بخصوصياتها الفكرية والعقدية، وكيف تتجلى الفروق بينها وبين الموضوع المطروح في هذه الندوة العلمية من جهة طبيعة الثقافة الإسلامية فكراً ومنهجياً

هذا الطرح حسب فهمي له قد وضع ضمن استراتيجيتين مسألتين إحداهما منهجية والثانية فكرية. أما المسألة المنهجية فتتعلق بآلية التفكير والتركيب في صناعة النقد وجعل ذلك يدفع الفعل التقييمي نحو حركة هدم لا حركة بناء. أما المسألة الفكرية فتتعلق بنائية تتصل بالثنائية المطروحة في موضوع الندوة باعتبارها مقابلاً فكراً ومنهجياً لما اختصت به الثقافة الإسلامية من وحدة في بنيتها وتوحيد في عقيدتها. فالثنائية كما هو معلوم ليست من مبادئ الثقافة الإسلامية. بل هي فلسفة قديمة جذورها هندية وتجلياتها فارسية. (تؤمن بثنائية الوجود) خير وشر نور وظلمة قوة وضعف وجود وعدم مع الإلهين إثنين على الأقل أحدهما للخير والآخر للشر وهذه الثنائية وقع نقدها وهدمها وتجاوزها منذ القديم .

أما الثقافة الإسلامية فهي تتبع من صميم الوحدة والتوحيد وتنهض على مقوماتها الذهنية والروحية والعملية مثل :

- مبدأ وحدانية الخالق عز وجل "والهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم" (سورة البقرة الآية 163) :

- مبدأ وحدة الخلق "الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل" (الزمر/62). "والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع يخلق الله ما يشاء إن الله على كل شيء قدير" (النور/45). "وبدأ خلق الإنسان من طين" (سورة السجدة الآية 7) كلكم لآدم وأدم من تراب"⁶³.

- مبدأ وحدة الغاية من الوجود : "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" (سورة الذاريات الآية 56).

63- أخرجه أبوداود السنن في كتاب الأدب - باب في التفاخر بالأحساب ح5116، كذلك رواه أحمد في المسند (2/ 361 ح8721)

- مبدأ وحدة المال : "كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام" (سورة الرحمن الآية 26). "فَلْ يَتَّقَاكُمْ مَلِكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ" (سورة السجدة الآية 11).

- مبدأ وحدة المعاد : "اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَٰكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا" (سورة النساء 87) "وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ" (سورة البقرة 281) وغير ذلك من المبادئ التي تأسس لجامع القيمة في الثقافة الإسلامية، وربما يكون الفصل بين مفاهيم القيمة أمرا أساسيا لأن تناول الثقافة الإسلامية بالنقد هو أفضل عمل يمكن أن يقدم لها في الوقت الراهن ولكن بأي آلة يتم نقدها وغربلتها وتمحيصها بوسائل وأدوات النقد البناء أم بالوسائل المستعارة والأدوات المختلفة عن صميم طبيعتها الفكرية والمنهجية الشيء الذي يجعلها في موقع التشكيك وينزل عليها نظريات غريبة عنها تقع منها موقع معاول الهدم ؟

الهدم يسير وكلفته زهيدة أما البناء فصعب وكلفته باهظة فهل سيضيع إيقاع البناء في ضجيج الهدم ؟

ثانيا : أعتقد أن الإجراء المعياري لإشكالية الخطأ في محل النقد للثقافة الإسلامية محفوف بنتائج بديهية وضرورية تنتج عن ذلك الإجراء كنتيجة مؤكدة له، زمنها على وجه الخصوص تنسب هذه الثقافة. وهذه نتيجة موضوعية بناء على مقدمتها (وهو أمر معروف منذ القدم ولا جديد في طرحة في الوقت الراهن) ولكن هل الثقافة الإسلامية كلها نسبية ؟ لا ننكر أن الاجتهاد الذي يشمل الإنتاج الأدبي والمادي للإنسان في الثقافة الإسلامية هو نسبي بطبيعة الحال، ولكن ما العمل عندما ينكشف لنا الجزء الآخر من هذه الثقافة وهو عقيدة ؟ هل العقيدة نسبية أيضا ؟ وهل من معنى لهذه الثقافة بمعزل عن العقيدة ؟ فالثقافة الإسلامية بهذا الاعتبار هي ثقافة تفاعلية بين الإنتاج الأدبي والمادي للإنسان وبين العقيدة التي تصدر عنها. ثم إن طرح مسألة تنسب هذه الثقافة وحلطة بنيتها وخلخلتها سيرورتها عبر تكريس معيار الخطأ في نقدها سيفضي في نهاية المطاف إلى ضرورة تجاوز ما لها، ومهما يكن مقدار ذلك فالمعضلة هي لأي مرجعية ولأي ثقافة سيكون التجاوز ؟ أي هل على الثقافة الإسلامية حقيقة أن تدع موقعها لثقافة أخرى سواء بصورة جزئية أو بصفة كلية ؟ أليفاضة الحداثة مثلا ؟ وإذا افترضنا بأن ذلك هو الغاية المقصودة، فهل سيكون ذلك في مجال الإنتاج الأدبي والمادي فقط يعني هل سنتبنى حداثة مؤمنة ؟ كيف ذلك والحداثة إذا ما اصطبغت بالخلفية

الإيمانية ستكف أن تكون حادثة حسب مفهومها الذي حددته لنفسها بكونها ليست تمثيلاً لشيء ولا تكراراً لشيء ولا عوضاً عن شيء غيرها إذ تعقل نفسها وتتجاوزها في حرية بحث مستمر دون تمثيل ولا تعويض ولا تكرار. أم سنقبل الحادثة ونتخلص من الثقافة الإسلامية برمتها؟ إلى أين نسير إذن؟